



TITLE:

<批評・紹介>陳學霖著 劉伯溫與哪
吒城：北京建城的傳說

AUTHOR(S):

金, 文京

CITATION:

金, 文京. <批評・紹介>陳學霖著 劉伯溫與哪吒城：北京建城的傳說. 東洋
史研究 1999, 58(1): 142-151

ISSUE DATE:

1999-06-30

URL:

<https://doi.org/10.14989/155237>

RIGHT:

る。その後、如何に史料に沈潜され、独自の理論を磨かれてきたか、本書を通してひしひしと伝わってくる。まことに読み應えがあり、この上もなく刺激的であった。一九五〇～六〇年代、階級論と言えば、もっぱら農民起義でもちきりであったが、本書の階級構造論において、農民戦争が全く取上げられていないのも、近年の研究状況を知る上で興味深い。言及すべくして出来なかった問題はあまりにも多く、数々の誤解と失禮を重ねているであろうことに忤怩たる思いである。忌憚のないご批判をお願いする。なお、最後に、張邦煒氏の周到な書評が『宋史研究通訊』一九九七―一に掲載されていることを記して筆を擱く。

一九九六年八月 河北教育出版社

A5判 五二六頁

陳學霖著

劉伯溫與哪吒城——北京建城的傳說

金 文 京

本書は、明の永樂年間の北京城建設に際して、明初の名臣、劉伯溫こと劉基が哪吒太子の神助を得て、三頭六臂（または八臂）のその姿に似せて設計を行ったという、著名な民間傳說についての総合的な研究である。この傳説は、金受申『北京的傳説』（通俗文藝出版社 一九五八 北京、和譯は東洋文庫『北京の傳説』平凡社 一九七六）などによってあまねく知られ、またその起源が、實は元初の大都建設にあることも、すでに愛宕松男、陳高華兩氏によって指摘されている。しかしこの興味深い傳説についての專著は、おそらく本書をもって嚆矢とするであろう。

著者の陳學霖氏は、現在、香港中文大學歴史系の主任教授、長年アメリカ、ニュージーランドに滞在し、その間『明代名人傳』*Dictionary of Ming Biography*（ロンドン、アダム・チャップマン出版、一九七六）の主要執筆者、『ケンブリッジ中國史』*The Cambridge History of China*の明代史部分の分擔著者となり、ワシントン大學、オックスフォード大學などの教授を歴任した著名な歴史學者である。とりわけ著者が一九六五年、プリンスストン大學に提出した博士論文は、*Liu Chi: The Dual Image of a Chinese Imperial Adviser*（劉基：一個中國皇帝的謀士的雙重形象）であった。このテーマの研究にとっては、まさにこの上ない適任者であったと言えよう。

まずは本書の内容を簡単に紹介する。

最初に「前言」で、本書のテーマである「劉伯溫の北京建城傳說」が、その代表的なものである金受申前掲書によって紹介される。その概要は——永樂帝の北京建都に際し、幽州地下の孽龍を鎮め、無事に城を築くため、大軍師の劉伯溫と二軍師の姚廣孝がその設計の任に當る。二人は各々東城と西城に行き、十日後に繪圖を較べて出来榮えを競うことにする。ところが地形を調べていた二人の軍師は期せずして共に、「照著我話、不就成了嗎？」（自分の話通りにすればいいじゃないか）という聲を聞き、また赤い服を着た子供の姿を見て不思議に思う。後にこの子供が實は哪吒であり、その言葉の「話」は同音の「畫」(畫)であり、自分の姿に似せて繪圖を描けという意味であることを悟った二人は、早速繪圖を作成、十日後に見せ合うと、全く同じものであった。これが「八臂哪吒城」の由来である。すなわち南面中央の正陽門が頭、南面左右二門及び東西各々三門、計八門が八臂、北面二門が兩足となる（三頭六臂の場合は、南面三門が三頭）。

著者の考證を俟つまでもなく、この傳説が全くの虚構であることは明らかであろう。哪吒のことは暫くおくとしても、北京城の修建は永樂四年（一四〇六）に始まり同十八年に竣工したのに對し、劉基は洪武八年（一三七五）にすでに卒しているし、永樂十六年に卒した姚廣孝もこの工事に參畫した形迹は見られない。強いて言えば、劉基が南京紫禁城を規畫し、北京のそれは南京をモデルにしていることが、關係ありとすれば無關係ではなからう。また著者は、明清代の劉基に関する野史及び民國初刊行の北京についての掌故筆記の類に右の傳説が見えないことから、傳説の形成はおおよそ晚清の

頃、おそらく無名の藝人の手に成り、演劇・講談・語り物などによって廣まったであろうと推定し、ロバート・レッドフィールドの所謂大傳統と小傳統モデルによるこの問題の解釋を提案する。

第一章「北京城建置的沿革」では、戰國時代の燕の薊城から清代に至るまでの北京城の歴史が概観される。本書のテーマにとってはいわば基礎知識の部分であるが、從來の研究の要約であり、特に紹介すべき内容はない。

第二章「元代大都城建造的傳説」では、この傳説の起源をなす元初の大都建設にまつわる劉秉忠及び哪吒についての言い伝えとその背景が詳述される。まず愛宕松男氏「元の大都」、陳高華氏「元大都」によって、元末の張昱「鰲下曲」（後述）、長谷眞逸「農田餘話」の「燕城は劉太保の定制に係り、凡て十一門、哪吒神三頭六臂兩足を作す」云々の記述、及び葉子奇「草木子」などの關連記事を引用して元代における傳説の實態を紹介し、次いで毘沙門天王の第三子たる哪吒（明以降は哪吒と表記）太子に對する南北朝以來、明代の小説に至るまでの信仰及び關連傳承について、柳存仁氏「毘沙門天王與中國小說之關係」(『和風堂文集』收 上海古籍出版社 一九九一)などの先行研究を利用して概観する。著者は特に『佛說最上祕密那拏天經』などに見える哪吒太子の降龍治水傳説に注目し、大都建設にとって水源の確保が最大の難問であったこと、大都に先立つ上都建設に際し、劉秉忠が龍を制御したという『至正直記』の記述を指摘して、そこに大都・劉秉忠・哪吒、三者の接點及び傳説の起源を見い出そうとする。

第三章「明代北京城建造的傳説」では、元代の傳承がいかに明代以降變化して今日の如き形になったかを様々な史料によって追跡す

る。本書の最も主要な部分である。

まず著者は、弘治正徳年間の人、楊子器の「元宮詞」に「那吒城」の名稱が見えるものの、その後晩清に至るまでの史料にはこれに関する記載が見出せず、その初見が、フランスの宣教師 Alphonse Favier の *Peking: histoire et description* (一九〇〇) 及び英人 Werner の *Myths and Legends of China* (一九二四) であることに注意する。兩書共に當時北京巷間の口頭傳承を採集したものである。ついで金受申前掲書をはじめ解放後に出版された北京の傳說についての書物によって、この傳承の様々な異傳が紹介され、それらに共通するモチーフとして、龍と水との關係が指摘される。

次にこの傳承の一方の主役である劉基(伯溫)の傳記及びそこから派生した傳説が詳しく述べられる。中でも劉基が南京錢都及び紫禁城建設に關與したこと、後世多くの陰陽術數風水關係の書の著者に擬されたこと、そして明末の講史小説『英烈傳』において法術を驅使する諸葛孔明もどきの人物として描かれ、しかも劉秉忠の孫であると考えた點は、北京建城傳説との關連を考える上で見逃せないであろう。著者が特に重視するのは、次に挙げるモンゴルの傳説である。

それは一九〇七年にオールドス地方で書寫された「大明永樂皇帝はいかに北京城を建設したか——元王子と眞王子」と題するモンゴル語の物語で、そこでは永樂帝は實は元の王子、すなわち元の順帝の遺子であるとされる。元王子は父洪武帝の命により北京地方の守備に赴くが、その際、母后の忠告により劉伯溫を丞相として同道する。南口關(北京の北)に到着し單騎出かけた元王子は、黒い顔で黒衣をまとい黒馬に乗った異人に遭遇する。異人は元王子の弓を借

り四方に矢を放つと、矢の落ちたところに財寶が埋まっているので、劉伯溫に紅い矛でそれを掘らせ、その財寶で城を建てさせよ、と命じ、紅い矛を元王子に渡す。王子が言われた通りにすると、劉伯溫は城を北京と名づけ、王子を小皇帝とした。やがて洪武帝が死ぬと王子は南へ歸り、眞王子(建文帝)から位をうばい皇帝となった。

このモンゴルの傳説と先述の『英烈傳』の設定を合せ考えれば、元帝—永樂帝、劉秉忠—劉基という二組の架空の血縁によって、元代の傳承が明代に受け繼がれたことが了解されるであろう。右の傳説に現れる黒い異人について、著者は、洪武、永樂兩帝が共に信仰した北方眞(玄)武神であろうと推測し、永樂帝が靖難の變における勝利を記念して武当山と北京に眞武廟を建てた事實、及び姚廣孝が北方玄武を祭って永樂帝を助けたという『續藏書』卷九「姚恭靖公傳」の記事を挙げる。

劉基にまつわる傳説としても一つ重要なのは、その名に假託された豫言書として名高い「燒餅歌」の存在である。著者はこの「燒餅歌」が實は明初の異人、鐵冠道人張中の撰と傳える「蒸餅歌」に由來するものであると述べた後、それが清代の反清復明及びそれを繼承した革命運動の中で、秘密結社によって重視されたことを指摘し、最終的に、北京建城の傳説もまたそのような氣運の中で定型化し流布したものであらうと結論づける。

なお姚廣孝については、眞武信仰との關連のほか、民間傳説では互いに競い合う英雄がペアで出現する例が少なくないこと、永樂年間の北京建設が時期的に劉基の生卒年と合わず、むしろ姚廣孝のそれに合致することを指摘する。また陸燦『庚巳編』等に、南京建都に際して劉基と鐵冠道人張中が共に繪圖を奉ったことが見え、この

話の中の張中が後に姚廣孝に入れ替った可能性を示唆する。

「餘論」の部分では、「前言」で述べた大傳統と小傳統の理論が全面的に展開され、古代以來の中國文化もまた大傳統と小傳統の絶え間なき交流と融合の産物に他ならぬこと、そして北京建城の傳統もその一例であることが強調される。特にその現代的意義について、著者はこの民間傳説が解放後の社會主義中國において大きくクローズアップされたことに着目し、それが儒家に代る大傳統としてのマルクスレーニン主義、毛澤東思想の勞働史觀と、小傳統としての民間口頭傳承との新たな結合であるという興味深い見解を述べている。附録の「資料篇」は、この傳説についての様々な異傳と關連傳承を網羅したものである。

本書によって讀者は、北京建城傳説の全貌とその背景をなす諸方面の史實を、きわめてよく整理されたかたちで知り、併せてその文化的意義を理解することができるであらう。本書の學術的、啓蒙的價值は大きいと言わねばならない。

以下、本書の内容について評者の感じた問題點を四つ提起してみたい。

まず最初は、張昱の「釐下曲」をめぐる問題である。この詩は大都が那吒城とよばれたことを最初に述べた、傳説の起點となる重要な史料である。次に全文を示す。

大都周遭十一門 大都のまわりの十一門

草苦土築那吒城 草もおおい土もて築きし那吒の城

讖言若以磚石裹 讖に言うもし磚石もてつつまば

長似天王衣甲兵 とこしえに天王衣甲の兵に似んと

本書ではこの詩がしばしば引用されているが、すべて第三句の「裹」を「裡」（裏の別體）に誤っている。これは單なる誤植かも知れぬが、正に一字之差、謬之千里と言わざるを得ない。よく知られるように大都の城壁は土城であり、雨水による浸蝕を防ぐため葦を被せてあったが、それを磚で覆おうとの建議がしばしばなされながらついに實現を見なかったのである。二三句はそのことを言ったものに相違ない。したがってこの詩は、大都が那吒の姿に似せて作られたという傳承を知るだけでなく、その城壁の磚化問題を考える上でも重要な史料であらう。しかも第四句は那吒城と磚化が密接な關係にあることを告げているのである。著者は當然この問題について議論すべきであった。

張昱の詩を初めて指摘したのは、愛宕松男氏「元の大都」（『歴史教育』一四—一二 一九六六、また『愛宕松男東洋史學論集』第四卷三三〇頁）である。氏は、「大都城が磚甃すなわち煉瓦を用いずこのような不完全な土城で終ったのは、もちろん經費不足のためでもなければ勞役の煩を顧慮した結果でもない。全くラマ教の俗信に従ったまでのことである」として右の詩を引用し、「それは全く護法の神たる那吒の加護を求めての處置にすぎなかった」と述べられる。ついで陳高華氏『元大都』（北京出版社 一九八二）がこの詩に言及したが、佐竹靖彦氏によるその和譯（中公新書）では、陳氏の同意を得た上で、原文にはない「張昱の歌は那吒の城大都が煉瓦で葺かれたなら、戦いの神毘沙門天王が鎧を着たことになり、不吉であるといひならわされていたことを示している」（八〇頁）という一文がわざわざ附け加えられている。

兩氏の見解を總合すると、この詩の後半は大都城壁が磚で覆われ

なかったことの理由を述べたもので、具體的には、磚で覆うのは不吉だというラマ教、すなわちチベット佛教の俗信のせい、ということになる。しかしはたしてそうであらうか。

まず佐竹氏は末句の「衣甲兵」を「甲兵を衣る」と讀まれて天王を主語とされたが、これは「甲を衣た兵」と讀むべきで、「天王の衣甲の兵」とは那吒のことであらう。ただし毘沙門天王と那吒太子父子はむしろ深い關係にある。宋代、毘沙門天が城壁の守護神として城樓の天王堂に祀られていたことは、すでに宮崎市定「毘沙門天信仰の東漸に就て」(全集一九)に指摘がある。また毘沙門天が「紫金の軀」または「頑鐵を鑄た」身體とされたことは、『癸辛雜識續集』の「宋江三十六贊」に見える。この點からすれば詩の三四句は、もし城壁を磚で覆えば、城の守護神たる金鐵身の天王の子、那吒がさらに甲をつけたように城壁も堅固になるであらうという豫想もしくは願望を述べたものと解されるのである。この場合那吒をチベット佛教と關連づける必要はないし、甲をつけるのが不吉というのも理解し難い。

すでに指摘されているように、至元年間に海運で巨富を得た江南の朱清と張瑄が、自分の財力で城牆を磚で覆おうと願ひ出て拒否されたことが『析津志』(『日下舊聞考』卷三八引)に見える。佐竹氏は南方出身者を忌避したためと推測されたが、おそらくこの問題をめぐって南北間または民間と朝廷の間に意見の相違があったのであらう。張瑄は江西人であり、その詩には南人の北人に對する感情が反映しているのではあるまいか。

愛宕氏は大都が土城のままなのを「不完全」と表現されたが、そのためには當時城壁を磚で覆うのがすでに常識であつたことが前提

となつていなければならない。斯波義信氏『宋代江南經濟史の研究』によれば、城壁を磚で覆うのは、北宋中後期から南宋にかけて、南方で盛んになった新工法である(二〇六頁)。北宋の開封は土城であり、元初の段階でも北方ではなお土城が一般的であつたのではないか。そこへ氣候上磚城を必要とした經濟的先進地域である南方の影響が及んだことを、右の張瑄の詩は反映しているのであらう。

次に指摘すべき點は、那吒太子をめぐらる問題である。モンゴルの傳説の中の黒い異人を眞武神と斷じられたのは著者の卓見であるが、それならばさらに一步を進め、那吒と眞武との關係についても考究されるべきであつたらう。毘沙門天は本來は北方を司る神であり、中國傳統の五行思想による北方神、眞(玄)武と習合するのはきわめて自然であらう。那吒太子が眞武と習合したらしい形迹は、實は著者も指摘する元曲の中に見える。「盆兒鬼」雜劇(『元曲選』及び明抄本)第二折「鶻踏枝」曲に、「追人魂黑臉那吒」とあるのがそれである。「黒い臉の那吒」はモンゴルの傳説中の黒い異人を容易に想起せしむるであらう。

眞武が黒色と見なされたことは、その原名の玄武から言つても、また五行の色の配當から言つても當然である。眞武を合む北極大帝の四將、いわゆる四聖は、宋代以來軍神として朝廷の尊崇を集めたが、その中の翊聖將軍はまた黑煞(殺)とよばれ、元曲中ではたとえば「馬陵道」雜劇第一折「混江龍」曲に、「人一似黑煞天蓬」(天蓬も四聖の一)とあるように、那吒と同じく凶相の比喩に用いられる。楊億『談苑』の「黑殺將軍」の條によれば、この神は「聲は嬰兒の如く」であつたという。ここにも幼兒の姿をした那吒との

類似はあろう。また張昱「釐下曲」の中には、「北方九眼大黒殺、幻形（四庫全書本『可聞老人集』は「影」とする）梵名麻紇刺（『可聞老人集』は「紇刺麻」）。頭戴饅頭踏魔女、用人以祭惑中華」という詩が見え、當時大都でこの神が人身供儀の邪教に取り入れられて祭られていたらしいことが分かる。第三句の「魔女を踏む」については、明の「二郎神醉射鎖魔鏡」雜劇の第一折せりふで、那吒が四魔女、天魔女、地魔女等を降したと述べていることが参考になる。また第四句の殺人祭祀が那吒についても行われたことは、明の『識餘』（筆記小説大観續編）巻一に、幽州の鎮國寺で西蕃の妖僧が二月の那吒太子誕日に童男童女を殺して血を貯えたという記述から知り得る。西蕃とあるからには、チベット佛教であろう。那吒と眞武、黒殺との結合は、このような北京地域における當時の宗教状況を反映したものであろう。

鄭思肖『心史』巻下に、大都で毎年二月に那吒太子誕生日を祝われていたとの記述があること、また清代では黒龍潭に那吒廟があり、東便門外の東嶽廟にも托塔天王と那吒父子が祀祀されていたことは、本書にすでに指摘があるが、もう一つ那吒と北京との関係を考える上で重要なのは、佛牙の存在である。

那吒にまつわる初期の傳説の中で最も有名なものは、唐の道宣律師に那吒が佛牙を獻じたという『宋高僧傳』巻一四に見える話であろう。那吒が自らの骨肉を父母にかえしたという後世著名の傳説も、「某に佛牙あり、寶掌久しといえども、頭目すらな捨つ、敢えて獻ぜざるや」という『宋高僧傳』の記載と無縁ではあるまい。佛牙と那吒、それに毘沙門天のもつ塔は密接な関係にある。その佛牙が元の大都にあったことを示す史料は、陳垣『佛牙故事』「法獻佛牙

隱現記」（『陳垣學術論文集』第二輯 中華書局 一九八二）によれば二つある。一つは康熙二十六年、宣武門外の遼代の塔址から佛牙舍利の石匣が発見されたことを記す朱彝尊「遼釋志愿葬舍利石匣記跋」（『曝書亭集』巻五一）、もう一つは遼の咸雍七年、北京西山の招仙塔下に埋められた佛牙である。後者はもと劉宋の僧、法獻が烏纏（干闥）國よりもたらしたもので、その後南京、長安、開封など各地を轉々としたあげく、北京西山に安置され、一九〇〇年の義和團事件に際し、八國聯軍の砲撃により塔が破壊されたため再び世に出たという奇しき因縁をもつ。現在は西山靈光寺の塔に保存されている。また耶律楚材「西庵所藏佛牙」詩（『湛然居士集』巻二）の佛牙も場所はおそらく大都であろう。このように遼代以降の北京地方に佛牙を納める塔が存在したことは、その地に那吒の傳説を生むべき一つの背景をなしたと考えられる。

近年日本では『封神演義』の流行により、那吒太子に対する關心が急速に高まり、二階堂善弘氏「那吒太子考」（『道教の歴史と文化』收 雄山閣出版 一九九八）などの專論も現れているので、本書のテーマとはやや離れるが、この場を借りていくつかの點を指摘したい。

『西遊記』等の小説において、毘沙門天王が唐初の名將、李靖とされることはよく知られているが、柳存仁、二階堂氏など従来の研究では、天王の姓を李とする最も早い例は元の『七國春秋平話』の「毘沙門托塔李天王」、あるいは『水滸傳』十一回に登場する北京大名府の武將、李天王李成であった。これらの小説が反映するのはせいぜい宋代の状況であろう。しかし毘沙門天王の姓が李であったことについては、より早い資料がある。

唐以前において毘沙門信仰が最も盛んであったのは西域の于闐であり、中國のそれが于闐から多大の影響を蒙っていたことは、宮崎市定前掲論文にすでに指摘がある。于闐國王は自ら「毗沙門天の祚胤」と稱していたのであり、『大唐西域記』卷一、その姓 Vidyā (唐代では尉遲と譯される) も、おそらく毘沙門 Vaisravaṇa と無關係ではあるまい。ところが于闐國王はこれとはまた別に漢風に李姓を名乗っていたことが知れる。五代晉の天福三年(九三八)、于闐王李聖天が唐の宗廟と稱して遣使來貢したことは、『宋史』卷四九〇「于闐傳」及び『冊府元龜』卷九六五「外臣部」に見えている。李聖天という名は李天王と等しいであろう。また李姓を名乗ったのはおそらく李聖天一人にとどまらなかったと思える。唐代チベット人は于闐を「于闐」とよんでいたが、これは李國を意味するであろう。張廣達・榮新江『于闐史叢考』(上海書店一九九三)は、チベット語の「于闐教法史」に見るこの語を「李域」と譯している(二五四頁)。毘沙門天の李姓は唐代の于闐に淵源する可能性がきわめて強いであろう。于闐が南唐に天王像を贈った(王圻『續文獻通考』卷二四六)というのも、同じ李姓の誼からではあるまいか。後唐の李克用が天王と會した(『北夢瑣言』卷一)、また後唐末帝の李從珂は北方天王の相があった(『五代史』卷四六)などの話柄は、李天王の説が當時すでに中國に知られていたことを示している。

ところで毘沙門天王には三人の太子がおり、哪吒は三太子であるが、右の李聖天にも實は三人の太子がいたことは興味深い。敦煌出土の Pelliot 318a 文書紙背「佛頂尊勝呪本」及び齋文の末に「甲子年八月七日于闐太子三人來到佛堂、將法華經第四卷」と記されている。

張廣達・榮新江前掲書「敦煌文書 P.350 (于闐文)」《從德太子發願文(擬)及其年代》によると、甲子は九六四年、三人の太子は李聖天と敦煌歸義軍節度使、曹議金の女の間に生まれ、名は從德、從連、琮原、うち從德太子は敦煌を経て宋に來朝したことがあるらしい。『宋史』に乾德三年(九六五)來貢したとある從德は從德を誤記したものである。ついで大中祥符二年(一〇〇九)、その王は黑韓王と稱してまた使節を送ってきた。この頃于闐はすでにカラハン朝の支配下にあったから、黑韓はおそらくカラハンの譯であろう。ここにも于闐王(毘沙門)と黑色とのつながりがある。

毘沙門李天王と于闐王李聖天に共に三人の太子がいたのは偶然であろうか。毘沙門信仰が于闐から中國に傳ったのであれば、哪吒太子をめぐる傳説もまたその多くが于闐で發生し中國にもたらされた可能性が高いであろう。北京西山の佛牙も元來は于闐から傳わったものであった。

なお毘沙門天が單に李姓にとどまらず李靖に特定されるのは、おそらく明以降のことであろうが、その背景には、李靖もまた武神として信仰の對象となっていた事實があると思える。天福二年、すなわち于闐王李聖天の使節が入貢する一年前、衛國公李靖は靈顯王に封じられている。元曲「單鞭奪槊」雜劇第四折に、徐茂公が尉遲恭について、「若非眞武臨凡世、便應黑煞下天臺」と述べる場面がある。徐茂公はすなわち李靖と並び稱された李勣、尉遲恭はその姓からしておそらく于闐人である。これはむしろ全くの偶然にすぎないが、そこには尉遲恭が民間信仰の中で門神と見なされ、かつ年畫などで黑臉に描かれるという事實が反映している。尉遲恭が門神とされたのも毘沙門、眞武信仰と無縁でないかも知れない。

從來、毘沙門、哪吒の研究は、歴史學者と小説史家によって別々に行われてきた嫌いがある。本書は傳説の歴史的背景あるいは歴史事實の傳説化を扱ったものであるが、歴史學と文學研究の對話が進めば、將來この問題についてより多くの知見を得ることができ得るであろう。

第三の問題は、大都の城門と哪吒の形狀についてである。三頭六臂にせよ八臂にせよ、大都が哪吒に比擬される上での最大のポイントは、實は北側の城門が二つだけである點にある。北の二門を兩足と見なすことができなければ、このアナロジーは成立しないであろう。『周禮・考工記』にならない、本來四方とも三つであるべき城門が、なぜ北側だけ二つなのかは、容易には答えの出ない問題である。むろん、もし本當に大都が哪吒に象つて作られたのであれば答えは簡單であるが、そうではあるまい。ここではとりあえず三つの臆測を述べてみたい。

第一は、すでに先行研究により明らかなように、大都の北側約三分の一には市街地が形成された痕跡がないことである。そのため杉山正明氏が述べられるように（『クビライと大都』、『中國近世の都市と文化』一九八四 京大人文研）、東西兩面の北側二門も實際的意味はなかったと考えられる。とすれば市街地のない北側にわざわざ費用をかけて三門を作る必要はなかったであろう。ただしこれは主因ではありえない。

第二は、何らかの防御上の理由である。常識的に考えて、大都は南側よりも北側の防備を考慮して設計されたであろう。北側に市街地が設けられなかったのも、またそもそも哪吒や眞武など北方の守護神が擔ぎ出されたのも、この點と關係すると思える。

第三に、評者はこれが最も重要と考えるのであるが、何らかの風水説との關連である。中國の都城の建設に際しては、風水上の配慮がなされるのが常である。大都もおそらくその例外ではあるまいが、残念ながら評者は具體的な資料を持ち合わせない。何曉昕・羅雋『風水史』（上海文藝出版社 一九九五）は、北京の北門が二つなのは、南は陽で奇數、北は陰で偶數だからであると説明するが（一七五頁）、どうであろうか。北門は氣を迎え入れるという説（『陽宅會心集』何曉昕著、宮崎順子譯『風水探源』人文書院 一九九五に引く）などもあるいは關係するかも知れない。

この點に關連して評者が氣になるのは、大都の中軸線の問題である。大都の中軸線については鼓樓、鐘樓の位置をめぐって、これまで多くの議論と調査がなされて來たが（張寧『關於北京城傳統中軸線的歷史考察』、『中國古都研究』山西人民出版社 一九九八に要約がある）、ここで問題となるのは、中軸線の中心に設けられた中心臺（風水説の「正穴」に相當する）が東側に若干ずれており、かつそこが丁字街になっていることである。丁字路がしばしば軍事上の目的、乃至は邪氣の侵入を防ぐために設けられることはよく知られていよう。しかも中心臺の西すなわち眞の中心軸上に鼓樓が、さらにその眞北に鐘樓があった。これも單に時を告げるためだけでなく、何らかの呪術的もしくは風水的意味が賦與されていたであろう。鐘や鼓にもやはり邪氣を鎮めあるいは追いやる機能が期待されるからである。もしそうであれば中心軸北端に城門がないのも、この方面から考察しうろのではないか。

大都と風水の實際の關係はともかく、大都また北京のちに風水的に解釋されたことには、疑問の餘地がないであろう。哪吒への比

擬という身體とのアナロジー、また水源や龍とのかかわりも、みな風水的な発想と言うべきである。著者は劉基に假託された風水書の名を挙げたが、劉秉忠についても、陳搏撰、劉秉忠集の『玉尺經』が傳わる。北京城を設計したとされる二人の劉氏は共に風水の大師と見なされているのである。劉基の作とされる『堪輿漫興』には、「北龍」と題して、「北龍結地最爲佳、萬頃山峰入望餘。鴨綠黃河前後抱、金臺千古帝王家」と北京の地理が歌われている。金臺が北京を指すことは言うまでもない。なお姚廣孝がこの傳説に加わったについては、著者の挙げる理由の他に、姚が劉秉忠と同じく還俗僧であったという共通點が指摘できよう。

那吒と大都については、かつて杉山正明氏が、シヴァ神の變身Nataraja（踊る王）との關連を示唆されたが（前掲論文注一八）、二階堂善弘氏「哪吒太子考」が引く臺灣の陳曉怡氏の説もこれと同じようである。ただしその詳細は明らかでない。

本書について評者が問題提起したい第四の點は、傳説の文化的意義についてである。著者がこの問題を太傳統と小傳統という枠組で解釋されたことについては異論がない。ただ著者は兩者の關係を餘りにも調和的、融合的にとらえすぎているのではないかと、評者には感じられる。この場合、太傳統と小傳統とは具體的には、『周禮』に代表される儒教的な都市プランと哪吒に代表される民間傳説と考えられようが、後者の性格は、これまで述べたように、異質の要素が混在するきわめて複雑なものである。その中には太傳統とは相容れない非中國的色彩さえ濃厚である。北宋末の宣和二年、溫州の明教信徒が「太子下生經」「太子幘」「四天王幘」などの圖經を用い、かつ「天王・太子之號」を僭稱したという『宋會要輯稿』

（刑法二）の記録はよく知られるが、この天王は、宋代の用例からして毘沙門天王であろうから、「太子」は那吒太子を指すと思われる。また「太子下生經」とは、「彌勒下生經」とならんかの關連があるろう。彌勒は釋迦から見れば太子とも言いうる。すなわち毘沙門信仰は明教（マニ教）や彌勒信仰とも習合していたかと考えられるのである。マニ教と彌勒信仰はやはり于闐を中心とする西域で盛んであった。この點、宮崎市定前掲論文が毘沙門天と古代イランのミトラ信仰との關係を示唆するのは興味深いであろう。

北京建城と哪吒についての傳説を述べた明清代の文字資料が傳わらないのも、おそらくはそのような傳説の非中國のもしくは邪教的な要素と關係しよう。言論統制のほとんどなかった元代はともかく、明清代において、國都の形狀が哪吒の如き民間のいかがわしい神に似ているなどという言説を文字に記すことは、大いに憚られたに相違ない。この傳説の最初の記録者が外國人であったこと、また禁忌がなくなり全く別の意義づけが行われた解放後において、この傳説が俄かに喧傳された事實は、そのことを暗示している。したがって評者は、清代以降の反清運動の高まりによって、傳説が定型化し傳播したとする著者の見解を否定するものではないが、傳説自体は元代以來、劉秉忠から劉基への變化及び細部の相違はあるにせよ、口頭によって一貫して傳えられていたと考えるものである。元の『農田餘話』に劉秉忠と三頭六臂の那吒という傳説の基本的骨格がすでに見える以上、たとえその後の文字資料を缺くとしても、傳説が一旦消えてまた復活すると考えることは困難であろう。

以上の四つの問題については、もう少し述べるべき事實もあるが、すでに書評の範圍を逸脱している。先ずは問題を提起して、著

者を含む専家の議論を期待したい。

最後に著者の陳學霖教授が本書を著した意圖について一言述べた。評者は先に本書のテーマにとって著者は最適任者であると述べたが、著者自身はそうではないと謙遜される。その理由は、一九七九年に學術交流のため北京を訪れるまで、著者は一度も北京の土を踏んでいないことである。なるほどそう言われればその通りであろう。ではなぜ北京に縁もゆかりもない著者が、北京を舞臺とするこの傳説にかくも執着したのであろうか。

本書には、著者が長年の研究生活を回顧し、その間いかにこのテーマを温めつづけてきたかを語った長文の自序が冠せられている。それによると著者がこのテーマに興味をもったそもそのものきっかけは、幼少の頃父老から聞いた劉伯溫の故事であった。劉伯溫の故事というのは、中秋の晩に月餅に手紙を入れて蒙古人に對する漢民族の決起を促したというあの有名な話に相違あるまい。この傳説は遍く人口に膾炙しているが、とりわけ反清の氣風の強かった南方では盛んに語られていたと考えられる。そしてこの傳説の民族主義的意味が最後まで現實性をもっていたのは、言うまでもなく英領植民地たる香港であった。實際、近年でもこの傳説は、香港では民衆によって熱心に語り繼がれている。著者が劉伯溫の話聞いたのは、その香港においてであったのである。評者は著者の回想から、香港の女流作家、鍾曉陽の小説『愛妻』で、中秋節の満月の夜、若い娘が戀人と月餅を食べながら、子供の頃に聞いた劉伯溫の傳説をなつかしく語る美しい場面を、はからずも思い出した。月餅は香港の名物

でもある。

香港に生を享け、洋式教育の中でそだち、生涯の大半をアメリカ、ニュージーランドですごされた陳教授が、何故見たこともない北京の地の傳説にこだわりつづけたのか、想い半ばに過ぎるものがある。讀者は、本書の内容だけでなく、本書を著した著者の心中によろしく思いを致すべきであろう。

ちなみに香港特別行政府は、本年より舊曆四月八日の佛誕日を公休日とすることを決めた。これはすでに休みであるクリスマスとのバランスをとるという意味で、中國返還後の新政策であり、また中國本土では佛誕日が休みでないことから言えば、一國兩制の成果でもある。ところで本年二月二十二日の「香港大公報」によれば、この第一回公定佛誕日を記念して、北京西山の佛牙が九龍の體育館において七日間開帳されることになったらしい。言うまでもなく于闐よりもたらされ、義和團事件で再び世に出た佛牙である。陳教授はこの因縁の佛牙を參拜されたであろうか。とすればどのような感慨をもたれたか、興味深いところである。なお香港には哪吒廟のあることを聞かないが、鄰りのマカオには、著名な聖ポール天主堂跡の眞下に、哪吒を祭る小さな祠があつて、カテドラルの偉容と好對照をなしている。北京の佛牙もついでにこのマカオの哪吒廟に立ち寄ればさらに意義深いであろう。

一九九六年 臺北 東大圖書公司

B5 變型版 二一八頁＋Ⅺ